

**PAULINA TENDERA**

**(Kraków)**

## SOFOKLESOWA ANTYGONA JAKO PRZYKŁAD URZECZYWISTNIENIA HEGŁOWSKIEGO IDEAŁU BOHATERA NARODOWEGO

Na początku panował Kronos-Czas: był to zły wiek, pozbawiony dzieł etycznych, a to, co zostało stworzone, dzieci owej epoki były przez niego pożerane. Dopiero Jowisz, który ze swej głowy zrodził Minerwę i który w swym otoczeniu najbliższym miał Apollina i Muzy, pokonał Czas i wytknął cel jego przemijaniu. Jowisz jest bogiem politycznym, który stworzył dzieło etyczne – państwo.

G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*

### PORUSZANA TEMATYKA I ZAKRES ZAGADNIENÍ

Powyższy fragment z *Wykładów z filozofii dziejów*<sup>1</sup> stanowi impuls do odczytania treści antycznych tragedii greckich z punktu widzenia filozofii społeczno-politycznej Georga Hegla. W cytacie tym zawarto słowa, których sens ujawnia się stopniowo w trakcie jego lektury: mowa jest o czasie, o początku i o końcu dziejów, o etyce i państwie. Tak jak Jowisz (utożsamiany z greckim Zeusem) był uznawany przez Rzymian za obrońcę państwa w jego podstawie – samej idei państwa, tak współcześnie Hegel jest jednym z największych propagatorów (obrońców?) tej idei. Z jego postawy filozoficznej wynika szczególne pojmowanie

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 114.

moralności i etyki, również w sprawach zasadniczych – wobec wojny, cierpienia czy śmierci.

W artykule podejmuję próbę opisanie skomplikowanej sytuacji powojennej, czasu żałoby i smutku, który naruszając zastany porządek prawa ujawnia postawy obywateli i skłania do refleksji nad przyszłością państwa. Hegel proponuje tu interesujące ujęcie zagadnienia porządkowania ładu społecznego, które zastosować można do zinterpretowania sytuacji przedstawionej w *Antygonie*, przy czym nie będzie to zreferowanie poglądów Hegla na postawę samej głównej bohaterki (często podejmowaną przez krytyków Hegla kwestię realizacji etosu kobiecego), lecz problem urzeczywistnienia pojęcia heglowskiego bohatera dziejowego.

*Antyгона* jest głównym dziełem przywołanym w tym artykule, pozostały materiał stanowią fragmenty dzieł Sofoklesa i Eurypidesa zaliczanych przez Humphreya Kitto<sup>2</sup> do tzw. tragedii średnich. Spróbuję pokazać, jak w duchu heglowskim można czytać tragedię grecką. Przechodząc do realizacji tak postawionego zadania, przywołuję słowa Hegla:

Wola subiektywna, namiętność jest pierwiastkiem wprowadzającym w czyn, urzeczywistniającym; idea jest pierwiastkiem wewnętrznym; państwo jest istniejącym, rzeczywiście etycznym życiem. Jest ono bowiem jednością istotnej powszechnej woli i woli subiektywnej, a na tym właśnie polega etyczność. Jednostka żyjąca w tej jedności żyje życiem etycznym, posiada wartość, która polega jedynie na tej substancjalności. Sofoklesowa *Antyгона* powiada: Prawa boskie nie od wczoraj i nie od dziś istnieją, ale są odwieczne i nikt nie potrafi powiedzieć, skąd się wzięły. – Prawa etyki nie mają charakteru przypadkowego, lecz są prawami samego rozumu. Cel państwa polega na tym, aby to, co substancjalne, obowiązywało, było obecne i utrwaliło się w rzeczywistych czynach ludzi i ich zamysłach<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Średnia tragedia grecka wyróżnia się szczegółową analizą osobowości głównych bohaterów, a także wyraźnym wydobyciem pytań zasadniczych dotyczących życia ludzkiego. Por. H. D. F. Kitto, *Tragedia grecka, studium literackie*, tłum. J. Margański, Kraków 2003.

<sup>3</sup> „Rozum oznacza dynamikę ustanawiania uniwersalnych wartości, czyli ich obiektywizacji i świadomej aprobaty. Dynamika ta ogarnia całe życie społeczne i kulturę. Pojęcie rozumu służy przede wszystkim wyodrębnieniu tej dziedziny, w której realizują się ogólne wartości, choć jej granice ulegają zmianie w miarę rozwoju historycznego. [...] Rozum staje się dla Hegla wyznacznikiem postępu. Utożsamienie rozumności z rzeczywistością nie oznacza wcale uznania za rozumne wszystkiego, co istnieje. Pojęcie rozumu służy selekcji i wartościowaniu zjawisk społecznych i kulturowych, czyli wyodrębnieniu tego, co postępowe i uniwersalne” [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 641 oraz G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 58.

## WYBRANE ELEMENTY HEGLOWSKIEJ TEORII PAŃSTWA

Hegel opisał rozwój państwa zgodnie z zasadami sylogizmu<sup>4</sup>. Zasady te porządkują również rozwój samego ducha, są jego wewnętrznym prawem.

Proces dialektyczny: jest procesem polegającym na tym, że pojęcie jako ogólność, która jest jednostkowością, określa się jako obiektywną przedmiotowość (*Objektivität*) i jako przeciwieństwo w stosunku do niej i ta zewnętrzność, która za swoją substancję ma pojęcie, dzięki swej immanentnej dialektyce sprowadza się na powrót do subiektywnej podmiotowości (*Subjektivität*)<sup>5</sup>.

W *Antygonie* można zauważyć rozwijający się proces porządkowania struktury społeczno-politycznej Teb. Owo porządkowanie ma swoje umocowanie w konflikcie interesów, jednak wyraźne zsubiektywizowanie perspektyw głównych bohaterów pozwala na łatwe wyabstrahowanie obiektywnych wartości, którymi się kierują. Nie oznacza to bynajmniej, że Antyгона jest zwolenniczką demokracji, stanowi ona jedynie, jako postać tragedii, antytezę dla wyrazistych poglądów Kreona. Z ich wspólnej dialektyki (z tego, co subiektywne w nich) wyłoni się to, co obiektywne – państwo<sup>6</sup>. Będzie ono wspólnotą obywateli, jednostkowych inteligencji, które współistnieją ze sobą i tworzą samowiedną substancję etyczną, czyli społeczeństwo obywatelskie. W społeczeństwie obywatelskim dokona się rozdział między *civitas* a *societas civitas*, między sferą polityczno-państwową a społeczną. Wspólnota równoprawnych podmiotów, która powstanie z dialektyki wzajemnie uznających się samowiedz, tożsama będzie zarówno z etyczną wspólnotą państwa celów w rozumieniu Kanta, jak i z obywatelską wspólnotą wolnych i równych w sensie Arystotelesowskiej<sup>7</sup> polityczności.

<sup>4</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 214, § 181.

<sup>5</sup> Tamże, s. 241, § 215.

<sup>6</sup> „Osobowość prawna jednostki staje się zrozumiała i sensowna dopiero wtedy, gdy istnieje państwo, które Hegel określa jak urzeczywistnienie wolności” [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 642.

<sup>7</sup> Z Arystotelesem Hegel zgadza się w wielu miejscach swych rozpraw, jako przykład z dziedziny nauk politycznych możemy podać Arystotelesowską koncepcję człowieka. Hegel popiera myśl, że człowiek jest sobą jedynie w państwie i to, że właśnie ono określa jego człowieczeństwo. Hegel pisze: „państwo jest urzeczywistnieniem wolności, to znaczy absolutnego celu ostatecznego. [...] istnieje ono samo dla siebie; trzeba dalej wiedzieć, że wszelka wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza on jedynie państwu. [...] Państwo jest boską ideą w jej ziemskiej postaci”. [w:] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 59.

Takie rozumienie polityczności występuje u Hegla już w *Fenomenologii ducha*, ale dopiero w *Encyklopedii nauk filozoficznych* polityczność zostaje wyodrębniona i określona jako samowiedza ogólna:

Samowiedza ogólna jest afirmatywną wiedzą o sobie samej jednej jaźni w jaźni innej, z których każda jako wolna jednostkowość posiada absolutną samoistość, ale dzięki negacji swojej bezpośredniości, czyli pożądania, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym i jest obiektywna<sup>8</sup>.

W takim współlistnieniu jednostek etycznych każda osoba znajduje uznanie, jednocześnie uznając innych. Powstaje społeczeństwo obywatelskie, a za nim państwo, które w swym ustroju uzewnętrznia istnienie samowiednej substancji (stanu myślącego)<sup>9</sup>. Dopiero w państwie (w duchu obiektywnym), wśród racjonalnych i ogólnych zasad prawa abstrakcyjnego, moralności i etyczności podmiot znajduje swoją całkowitą określoność. Hegel pisze o duchu obiektywnym, że jest on urzeczywistnieniem idei wolności<sup>10</sup>. Idei tej nie posiadali Grecy ani Rzymianie, o pojęciu wolności nie pisali ani Platon, ani Arystoteles, ani też stoicy; wolność rozumieli jako cechę wynikłą z pochodzenia (wolny był obywatel Rzymu i Aten, taką sytuację mamy też w tragediach greckich). Antyk grecko-rzymski przyniósł wielu ludziom wolność, a historia w ogóle jest rozumiana, jako tożsama z historią wolności: jest procesem jej rozwoju, jej stawaniem się i stałym przyrostem w ramach świadomości przynależenia do wspólnoty duchowej (ducha narodowego).

Świadomość ducha narodowego jest źródłem wolności i pozwala na zaistnienie osobistości historycznej. Hegel pisze, że osobistością historyczną jest silny człowiek, którego własne cele odpowiadają duchowi epoki<sup>11</sup>. Taką postawę dostrzegamy u Antygony, choć nie będzie ona

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 450, § 436.

<sup>9</sup> Tamże, s. 520, § 517–528.

<sup>10</sup> Por.: „[...] Hegel rozumiał wolność w sposób swoisty. Był daleki od utożsamienia wolności z całkowitą dowolnością działania z arbitralną «wolną wolą» w tradycyjnym rozumieniu. Taką wolność świadomie odrzucał, określał ją pogardliwie epitetami «wolności pustej», czy też «wolności polskiej szlachty», czyniąc aluzję do *liberum veto*. Uważał natomiast, że wolność można pogodzić z koniecznością. Uważał, że wolność oznacza pewien typ determinacji. Wolność pojawia się zatem wówczas, kiedy rozwój w danej dziedzinie rzeczywistości odbywa się wedle jej wewnętrznych praw i zgodnie z jej immanentnymi zasadami. [...] Wolność jest więc sytuacją zależności od samego siebie, od własnej immanentnej konieczności. Tego rodzaju wolność przysługuje państwu” [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 642.

<sup>11</sup> T. Kroński, we wstępie do: G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. XXVI.

ureczywistniona w bratobójczej walce i wojennych podbojach, lecz w działaniach zmierzających pośrednio do ustanowienia nowego porządku społecznego. Antygona jest postacią, która rozwija zasadę wolności w antyku greckim.

Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów* poświęca obszerny rozdział kwestii państwa i koncepcji ducha greckiego<sup>12</sup>. Poprzez odwołania do historii powszechnej, motywów mitologicznych, religii i sztuki określa cechy charakterystyczne narodu greckiego i tłumaczy jego rolę w historycznym rozwoju ducha. Bohaterowie tragedii greckich obrazują strukturę greckiego społeczeństwa, a relacje między nimi – ogólne zależności istniejące w greckiej *polis*:

[...] w tragedii greckiej przedstawia się [...] stosunek narodu do rodów królewskich; naród to chór – bierny i bezczynny; bohaterowie dokonują czynów i ponoszą za nie odpowiedzialność. Naród i bohaterowie nie mają ze sobą nic wspólnego; naród nie może ich pociągnąć do odpowiedzialności, odwołuje się jedynie do bogów. Takie indywidualności heroiczne, jak władcy, nadają się tak znakomicie na bohaterów sztuki dramatycznej, ponieważ podejmują decyzję samodzielnie i indywidualnie i nie kierują się ogólnymi prawami obowiązującymi wszystkich innych obywateli. Zarówno ich czyny, jak i ich upadek są indywidualne. Lud i rody królewskie są od siebie oddzielone. Rody te uważane są za coś obcego, za coś wyższego, co samo sobie wywalcza swój los i dźwiga swoje brzemie<sup>13</sup>.

Oddzielenie członków rodu królewskiego od społeczeństwa (ich elitarność) daje wygodne asumpt do kreowania postaci dziejowych, i odwrotnie: amoralność czynów bohaterów narodowych, osamotnienie na arenie dziejów państw dziejowo-powszechnych oraz wybitnych jednostek dają doskonały materiał dla tworzenia doniosłych dzieł antycznego tragediopisarstwa. Hegel stwierdza tu też, że naród nie może pociągnąć do odpowiedzialności bohaterów dziejowych oraz, że nie kierują się oni ogólnymi prawami obowiązującymi wszystkich innych obywateli. Znacznie dobitniej twierdzenie to wypowiada w kolejnym fragmencie *Wykładów z filozofii dziejów*:

Czyny wielkich ludzi, którzy są postaciami dziejów powszechnych, są [...] usprawiedliwione nie tylko w ich wewnętrznym, nieświadomym znaczeniu, lecz także ze stanowiska ogólnego, światowego. Z tego stanowiska nie musi się wcale podnosić przeciwko czynom historycznym i ich wykonawcom zarzutów natury moralnej, które ich nie dotyczą. Nie musi się wcale przeciwstawiać im całej litanii cnót prywatnych:

<sup>12</sup> Mowa jest tu o: G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, ks. 2, *Świat grecki*, dz. cyt., s. 9–91.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, dz. cyt., s. 22.

skromności, pokory, miłości bliźniego i dobroczynności. Historia powszechna mogłaby w ogólności wznieść się całkowicie ponad sferę, której dotyczy moralność i w której występuje tak często omawiana różnica między moralnością a polityką...<sup>14</sup>

## ANALIZA FILOZOFICZNO-LITERACKA *ANTYGOŃY*

Akcja *AntygoŃy* rozpoczyna się po bratobójczej walce między braćmi głównej bohaterki, Eteoklesem i Polinikiem. Po ich śmierci władzę w Tebach obejmuje najbliższy członek rodziny, Kreon, który urządza uroczysty pogrzeb Eteoklesowi, zaś zwłoki Polinika i innych wojowników każe rzucić na pożarcie dzikim zwierzętom. AntygoŃa dowiedziawszy się o tym podejmuje działania, których celem jest uczczenie śmierci Polinika, do czego zobowiązują ją prawa boskie<sup>15</sup>. Z prośbą o pomoc zwraca się do siostry, która jednak, posiadając naturę uległą, odmawia pomocy.

Zwrócić należy uwagę, jak charakter analizy zmienia rozumienie treści samego dzieła. Aby poznać wielopłaszczyznowość *AntygoŃy* nie wystarczy sprowadzić konfliktu między głównymi bohaterami do racji politycznych przeciwstawianych racjom emocjonalnym, tym bardziej nie wystarczy wykazać konfliktu racji rozumowych (rozumności) i uczuciowych<sup>16</sup>. Już samo przywołanie znaczenia rozumności, jakie

<sup>14</sup> Tamże, t. I, s. 102.

<sup>15</sup> Reakcją na zerwanie świętych więzi rodzinnych jest również pieśń Chóru w *Medei* Eurypidesa. Chór śpiewa tam *Medei*, która postanowiła zgładzić swoje dzieci:

„O jakże cię przyjmie ten gród,  
Ta ziemia świętych rzek,  
Gdzie świętym jest każdy człek –  
Ciebie, coś synów swych krwią  
Zmazała?  
To ginie – bacz! – własny twój płód!  
To mord własnych dzieci – o bacz!  
Ku tobie się zwraca nasz płacz,  
Obejmujemy kolana:  
Nie morduj; o nie bądź tak złą!”

Eurypides, *Medea*, Kraków 2003, s. 38–39.

<sup>16</sup> Na tym lista rzecz jasna się nie kończy, kolejni komentatorzy dodają chętnie nowe płaszczyzny odczytania *AntygoŃy*, pomiędzy którymi znajdujemy konflikt między kobietą a mężczyzną, bogami a ludzkością, społeczeństwem a indywidualnością, pokoleniem dojrzałym a młodym, śmiercią a życiem, czy wreszcie bardzo modne w XX wieku odczytanie *AntygoŃy* zgodne z ideami feminizmu. Por. A. Pritchard,

mamy przejąć od Hegla, uchronić nas może od zbyt łatwych i nieopłębionych ocen<sup>17</sup>: nie znajdziemy tu potwierdzenia dla rozumności Kreona – przeciwnie, trzeba dowodzić, że swym postępowaniem Kreon działa przeciwko rozumnemu i nieubłaganemu pochodowi dziejów, ale nie oznacza to, że rozumnie postępuje Antygona (jej stan określany jest czasem jako *moral madness* – moralny obłąd<sup>18</sup>).

Różnice między ujęciem Heglowskim i tradycyjnym idą znacznie dalej. Dwoistość prawa, sprzeczność racji rozumu i serca, jaką zauważają w *Antygonie* współcześni komentatorzy<sup>19</sup>, jest w zastosowanych tu ujęciu pozorna i nie istnieje realnie. Czytamy w uwagach Chadzinikolau do polskiego wydania dzieła: „Kreon rzeczywiście jest bezkompromisowym przedstawicielem idei państwa, racji rozumu, chce bezwzględnie podporządkować dobro jednostki dobru państwa”<sup>20</sup>. Trzeba sprzeciwić się temu twierdzeniu, zachodzi wszak konieczność oddzielenia starań o utrzymanie władzy od czynów rozumnych. Czy Kreon jest bezkompromisowy, czy reprezentuje idee państwa? Czy poświęca dobro jednostki dla tej idei? Na te wszystkie pytania należy udzielić odpowiedzi negatywnej.

Kolejną rzeczą, która wyraźnie oddziela rozumowanie tradycyjne i Heglowskie jest uzasadnienie czynów, którym kieruje się Antygona. „Odważne czyny przeciwko tyranii powinny być znane ludowi, podnoszą bowiem jego demokratyczną świadomość”<sup>21</sup> – tak postępowanie Antygony tłumaczy wspomniany komentator. Dlaczego jednak Antygona nie zgadza się, by Ismena stała się współwinną i dlaczego domaga się upublicznienia swych czynów? Nie jest prawdą, że Antygona wprowadza swój zamysł w życie ze względu na idee demokracji, którą chce obudzić w obywatelach, choć będzie to konsekwencją jej działań<sup>22</sup>. Z punktu widzenia filozofii dziejów sprawa przedstawia się

---

*Antigone's Mirrors: Reflections on Moral Madness* [w:] „Hypatia”, Vol. 7, No. 3 (Summer 1992), s. 77.

<sup>17</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 641.

<sup>18</sup> Por. za Katherin Morgan podaje Annie Pritchard [w:] A. Pritchard, *Antigone's Mirrors: Reflections on Moral Madness*, dz. cyt., s. 78.

<sup>19</sup> N. Chadzinikolau we wstępie do: Sofokles, *Antygona*, Poznań 1991, s. VI.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. VII.

<sup>22</sup> „Historia nie rozwija się zgodnie z indywidualnymi zamierzeniami, lecz występuje w niej stałe przeciwieństwo między intencjami jednostek a osiąganymi przez nie rezultatami. Jednostki kierują się namiętnościami i własnymi wyobrażeniami o szczęściu. Nie zdają sobie sprawy, że uczestniczą w organizacji państwa”, w: Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 651.

prosto: Antyгона realizuje siebie, spełnia obowiązek, ale nie wobec państwa, obywateli czy nawet religii, lecz wobec ducha, którego wolą jest kierowana. Chce ona, by ludność Teb wiedziała o jej czynie ze względu na chwałę – to czysty egoizm, ale amoralny, gdyż nieuświadomiony<sup>23</sup>. Antyгона nie potrafi mierzyć siebie moralnością mas, jest bohaterem dziejowym<sup>24</sup>.

Antyгона mówi do Ismeny: „Ja ci nie każę, nawet gdybyś chciała teraz mi pomóc, nie byłoby to miłe. Rób jak uważasz, a brata ja sama pogrzebię. Potem szczęśliwa niech umrę. [...] Tymczasem ty, jak zechcesz, możesz znieważać święte prawa bogów”<sup>25</sup>. Nie wyraża się tu bynajmniej troska o dobro Ismeny. Antyгона realizuje siebie jako bohatera dziejowego, a to oznacza, że na tle wydarzeń dziejowych musi pozostać sama. Jej indywidualność, młody i odważny duch poszukuje swojego spełnienia w czynie<sup>26</sup>, ten czyn musi postawić samą Antygonę naprzeciw instytucji państwa patriarchalnego, które ma być zastąpione samowiedzą ogólną<sup>27</sup>.

Antyгона nie potępia siostry za to, że nie potrafi zrozumieć celów wyższych, zdaje się nawet, że rozumie nieprzystawalność obu tych racji, z których tylko jedna, racja boska, jest racją rzeczywistą. Uważa, że nie obowiązuje jej prawo ustanowione w państwie (rozzóżniam tu nieprzystawalność od przeciwstawienia), jest inaczej mówiąc amoralna (nigdy niemoralna) i osamotniona w swym działaniu. Antyгона żąda,

<sup>23</sup> „Mówił więc Hegel o «chytrości rozumu», który nie osiąga swych celów bezpośrednio wywierając wpływ na człowieka, lecz pozwala mu działać zgodnie z indywidualnym przekonaniem. Oznacza to, że jednostki urzeczywistniają postępowanie nieświadomie”. [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 651.

<sup>24</sup> „Hegel był daleki od uzależniania przebiegu historii od pojawienia się wyjątkowej, obdarzonej charyzmą jednostki, ale uważał jednocześnie, że w czasach przełomowych, kiedy kończy się jedna epoka, a rodzi potrzeba czegoś nowego, wybitne jednostki mogą spełnić pozytywną rolę, uosabiając nowe wartości i dążąc do ich prawnych, instytucjonalnych gwarancji. Daleki był też od objaśniania ich roli cechami charakteru, geniuszem, osobistą intuicją, jak to ma miejsce w romantycznej koncepcji władzy. Dla Hegla osobistością historyczną staje się ta jednostka, której indywidualne intencje pokrywają się z aktualną tendencją dziejową, z aktualnym stadium postępu, chociaż sama jednostka nie zdaje sobie z tego sprawy. Dążąc do realizacji własnych interesów wypełnia zarazem fragment historycznego planu. Dopóki zbieżność ta istnieje, dopóty jednostka wpływa na dzieje. Gdy spełni są historyczną funkcję, ginie lub jest odsuwana od udziału w życiu politycznym”. Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 651 oraz s. 660.

<sup>25</sup> Sofokles, *Antyгона*, dz. cyt., s. 5.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. II, s. 22.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 449, § 443.



by reszta społeczeństwa uznała<sup>28</sup> w niej bohatera państwa dziejowo-powszechnego (*welthistorisches Volk*)<sup>29</sup>, zaś gdy Ismena proponuje, by przemilczeć całą rozmowę, wybucha gniewem: „Biada mi! Raczej rozgłaszaj. Bardziej nienawistną będziesz, jeśli przemilczysz i nie rozpowiesz wszystkim”<sup>30</sup>. Słowa te potwierdzają, że Antygona dąży do sławy i uznania, a na jej drodze nie mogą stanąć żadne przeszkody. Dlatego nie dziwi, że Ismena nazywa swoją siostrę nierozważną<sup>31</sup>. To określenie posiada tutaj ważny sens. Czy można powiedzieć, że bohater dziejowy postępuje nierozważnie? Otóż jak najbardziej do jego pojęcia pasuje określenie „nierozważny”. Wszak rozumność<sup>32</sup> dziejów realizuje się nie w człowieku, lecz za jego pomocą, na poziomie ogólnym, a wybitność osobistości historycznej tkwi w tym, że postępuje ona nierozważnie, a mimo to wygrywa. Skomplikowana sytuacja *Antygony* wiedzie nas wprost do istoty konfliktu – efektu pracy świadomości i rozwiązania akcji. Czym jest tu pojednanie i *katharsis*, którego doświadcza Kreon?

Choć jednoladztwo jest według Hegla najlepszym ustrojem państwowym, gdyż król reprezentuje w swojej osobie jedność moralno-prawną, jaką mają realizować obywatele, to ten argument nie obowiązuje jeszcze w Tebach czasów *Antygony*. Nie mamy tu do czynienia z królem, lecz z tyranem, naród grecki ledwo wyzwolił się z granic, jakie stawały jego wolności ustroje wczesnych despotów i skupił się na sobie, i w tym okresie dziejów nie dojrzał jeszcze, by na powrót przyjąć zwierzchnictwo głowy państwa. W konsekwencji trzeba będzie jeszcze długo poczekać, aż społeczeństwo Teb nasycone swoją wewnętrzną i zewnętrzną wolnością zgodzi się znaleźć w osobie króla realne uosobienie swojej jedności moralnej. W Tebach urzeczywistnia się natomiast ważna Hegłowska zasada mówiąca, że nikt nie potrafi w sposób trwały uważać siebie tylko za środek do innych celów niż on sam. Można to ująć krócej: „instrumentalność konsekwentnie urzeczywistniona znosi samą siebie”<sup>33</sup>.

Antygona jest osobą, która uwolniła się spod dyktatu patriarchalnego, na tyle, że odrzuca typowe dla kobiet podporządkowanie

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 242.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. II, s. 10.

<sup>30</sup> Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 6.

<sup>31</sup> „Więc idź, jeśli jesteś tego pewna. Musisz jednak wiedzieć, żeś nierozważna, choć prawdziwie kochasz swoich bliskich” [w:] Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 7.

<sup>32</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 641.

<sup>33</sup> M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 65.

naturze<sup>34</sup>, wyłączenie z aktywnego kształtowania spraw społecznych i przyjmuje postawę męską<sup>35</sup>. Sprzeciwia się ona jakiegokolwiek władzy nad sobą, a czyni to w słowach: „Nie ma on [Kreon] żadnego prawa powinności mi wzbraniać”<sup>36</sup>. Jeśli Antygona nie uznaje w Kreonie władcy, to nie jest on dla niej autorytetem<sup>37</sup>, jakim dla społeczeństwa Teb był na przykład Edyp<sup>38</sup>. Otóż przypomnijmy: „ducha wolnego i liberalnego”<sup>39</sup>, który nie uznawał zwierzchności i upajał się własną indywidualnością – to właśnie Antygona<sup>40</sup>.

W scenie drugiej, po przyznaniu się Antygony do winy dochodzi do pierwszej polemiki na temat tego, czym jest prawo. Antygona stwierdza w krótkich słowach: „Zrobiłam to. Wcale nie przeczę”<sup>41</sup>. Po chwili

<sup>34</sup> Wolność głównej bohaterki realizuje się tu na co najmniej dwóch płaszczyznach: po pierwsze, poprzez sprzeciwienie się woli władcy, po drugie, poprzez porzucenie postawy kobiecej i przyjęcie postawy typowej dla mężczyzny. Antygona wkracza w świat polityki, porzuca wyznaczoną jej przez kulturę przestrzeń aktywności ograniczoną do gospodarstwa domowego, tym samym porzuca też świat natury dla świata kultury. Przyroda nie zapomina jednak o pochodzeniu bohaterki, a słuszność jej czynów potwierdza zjawiskami. Por. V. A. Hartouni, *Antigone's Dilemma: A Problem in Political Membership* [w:] *Hypatia*, Vol. 1, No. 1 (Spring 1986), s. 11.

<sup>35</sup> Por. A. Prichard, *Antigone's Mirrors: Reflections on Moral Madness*, dz. cyt., s. 79.

<sup>36</sup> Sofokles, *Antygona*, tłum. N. Chadzinikolau, Poznań 1991, s. 5.

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, dz. cyt., s. 20.

<sup>38</sup> Autorytetem dla ludu tebańskiego był Edyp, zauważyć to możemy, gdy zwrócimy uwagę na następujący fragment tragedii:

„Choć więc my ciebie nie równamy bogom  
Ani te dzieci, siedliśmy w tych progach,  
Bo ciebie pierwszym mienimy wśród ludzi,  
Wśród ciosów życia i wśród nieba gromów.  
Tyś bo przybywszy, gród stary Kadmosa  
Od strasznych ofiar dla Sfinksa wyzwolił,  
Nic od nas wpród się nie wywiedziawszy  
Ni pouczony; nie! Z ramienia bogów  
Dałeś nam życia ochłodę i ulgę.  
A więc ku tobie, któryś nam najdroższym,  
Ślemy, Edypie, tę prośbę błagalną,  
Byś nas ratował...”

Sofokles, *Król Edyp*, tłum. K. Morawski, Wyd. GREG, Kraków, s. 8, w. 31–42.

<sup>39</sup> Píše o tym Hegel [w:] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, dz. cyt., s. 80.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. II, s. 102.

<sup>41</sup> Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 20.

Kreon odpowiada: „Śmiałaś więc złamać prawo?”<sup>42</sup> i po raz pierwszy dowiaduje się jak odmiennie obywatele i sama Antygona rozumieją prawo, zdawałoby się jedno i słuszne<sup>43</sup>:

[Antygona:] Bo nie Zeus obwieścił to prawo, ani Dike mieszkająca z bogami podziemnego świata takie prawa wśród ludzi ustaliła. Nie wyobrażałam sobie też, że twoje, człowieka śmiertelnego, rozkazy mogą mieć taką siłę, by przewyższyć niepisane święte prawa bogów, które istnieją nie od dziś, ani od wczoraj. Są wieczne i nikt nie zna ich początku. Nie mogłam więc przestraszyć się człowieka i za złamanie tych praw być osądzona przez bogów. Wiem, że kiedyś umrę. Bo jakże inaczej? Nawet bez twojej decyzji. A jeśli wcześniej śmierć przyjdzie, to tylko zysk. Bo kto jak ja żyje wśród nieszczęść tyłu, jakżeby w śmierci nie upatrywał zysku? Tak więc chciałabym, żeby taki los mnie spotkał. To nie żaden ból. Natomiast nie pogrzebać brata, urodzonego z jednej matki, to straszny ból. A jeśli teraz mój czyn wydaje ci się głupi, niechaj dla głupiego będę głupia<sup>44</sup>.

Ta obojętność, z jaką Antygona odnosi się do swojego życia i swojej śmierci, nie musi być wynikiem duchowego oświecenia. W słowach ostatnich – „A jeśli teraz mój czyn wydaje ci się głupi, niech dla głupiego będę głupia” – zauważyć znów możemy nieprzystawalność życia bohatera dziejowego do życia zwykłego obywatela. Zrozumiałe staje się, że dwie osoby o tak różnych stopniach uświadomienia wolności nie są w stanie porozumieć się ze sobą – nie istnieje i nigdy nie zaistnieje wspólna płaszczyzna dla dyskusji nierozumnego z rozumnym<sup>45</sup>. Antygona zauważa ważne prawa naturalne rządzące nie tylko przyrodą, ale przede wszystkim człowiekiem, bo człowiek jest istotą rozumną z natury i prawa odwieczne z natury swej są rozumowe.

[Do Kreona] Bo twoje słowa budzą we mnie odrazę i oby zawsze budziły. Podobnie jak moje słowa w tobie. To naturalne. A jednak skąd ja większą zdobyłabym sławę

<sup>42</sup> Utożsamienie prawa boskiego z pisanym jest właściwe postaci króla. Tę nieświadomość obserwujemy w wielu miejscach tragedii, np. fragment, w którym Kreon, mówiąc o małżeństwie Antygony i Aimona, odwołuje się do porządku boskiego: „Hades przerwie to małżeństwo”, co jest po prostu metaforycznie wypowiedzianą groźbą śmierci. Zob. Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 26.

<sup>43</sup> „[...] w pierwszym rzędzie jest to dramat buntu przeciwko despotyzmowi władzy łamiącej najświętsze związki krwi i prawa ustanowione przez bogów” [w:] S. Stabryła, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*, dz. cyt., s. 234.

<sup>44</sup> Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 20.

<sup>45</sup> „Antygona to posąg przerastający ludzką miarę; Kreon to zwykły człowiek, pełen słabości i błędów: jego upadek wzrusza nas bardziej niż śmierć Antygony” [w:] S. Stabryła, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*, dz. cyt., s. 235.

niż z pogrzebiana brata? Potwierdziliby to również wszyscy, chyba że strach zamknie im usta. Ale tyranom prócz innych radości wolno mówić i robić, co się podoba<sup>46</sup>.

Tu Antyгона znów odwołuje się do sławy, która pociąga ją na tyle, że gotowa jest poświęcić życie dla czynu, który ją rozślawi. Antyгона może więc być interpretowana jako bohaterka nie tylko poświęcająca się i oddana bezinteresownie sprawiedliwości, ale również jako bohater po prostu wyrachowany. W scenie pierwszej aktu trzeciego Chór wypowiada następujące słowa skierowane do Antygony: „Ale w chwale i uznaniu odchodzisz na wieczny spoczynek do zmarłych [...] z własnej woli, następnie: [...] los twój podobny jest bogom [...] w życiu i śmierci” oraz: „Ciebie zgubiła samowola”<sup>47</sup>. Słowa te świadczą, że w społeczeństwie znalazła ona uznanie, którego się domagała. Chór porównuje ją do bogów w jej życiu i śmierci, nazywa ją odchodzącą w chwale, podkreślając jednocześnie, że jest to jej własna wola. Dziś oczywiście możemy powiedzieć, że określenie „samowola” jest pejoratywne i nie wskazuje cechy dobrej, trzeba jednak zauważyć, że samowola to nic innego, jak wolność, bo czymże innym mogłaby być wolność jeśli nie wolą samego ja? Oczywiście pojęcie samowoli można rozpatrywać także i w negatywnym kontekście, pozostając w zgodzie z teorią Hegla, myślę jednak, że wszelkie wątpliwości kończy nadrzędność kategorii bohatera dziejowego, którą urzeczywistniać ma Antyгона – znaczenie wolności i konieczności w odniesieniu do bohatera dziejowego tożsame są (choć chwilowo) z wolnością i koniecznością samego ducha dziejów.

Przyjrzyjmy się sytuacji zastanej w Tebach. Łatwo orientujemy się, iż Kreon jest zwolennikiem tyranii. Na przeszkodzie do wprowadzenia tego ustroju staje społeczeństwo, które posiada dużą świadomość wolności i nie chce powrotu do starego ustroju<sup>48</sup>. Protest wobec władzy

<sup>46</sup> Sofokles, *Antyгона*, dz. cyt., s. 21.

<sup>47</sup> Tamże, s. 38–39.

<sup>48</sup> Pojęcie starego ustroju jest tutaj luźno użyte. Dotyczy ono dziejów ducha, ale jest też odwołaniem do poprzedniego władcy Edypa, który przecież cieszył się w Tebach poważaniem i charakteryzowało go poczucie jedności z obywatelami kraju. Przykładem mogą być słowa:

„Ja, Edyp, sławą cieszący się ludzi. –  
Rzeknij więc, starcze, boś ty powołany  
Za innych mówić, co was tu zebrało,  
Strach czy cierpienie? Wyjaw to mężowi,  
Co chce wam ulżyć; bo byłby bez serca,  
Gdyby ten widok mu serca nie wzruszył”.

Sofokles, *Król Edyp*, tłum. K. Morawski, cyt. dz., s. 7, w. 4–13.

patriarchalnej<sup>49</sup>, która nie jest odpowiednia dla tebańskiego społeczeństwa, zauważa sam Kreon:

Lecz w mieście są ludzie, którzy od dawna przeciw mnie szemrzą, kręcą głową w ukryciu, nie chcą karku zgiąć przed jarzmem mej władzy, jak prawo nakazuje. [...] jeśli sprawcy tego czynu [pochowania ciała Polinika] nie schwytacie i nie postawicie przed moje oczy, zwykła śmierć nie będzie dla was dostateczną karą<sup>50</sup>.

Kreon wymaga od Strażnika postawienia zbrodniarza przed swoim obliczem. Rozpatrzmy to dosłownie. Nie ma tu znaczenia wola ludu, zdanie wyroczni, nakazy bogów – Kreon usurpuje sobie prawo do kształtowania rzeczywistości podług własnej woli. Tymczasem zdaje się, że nie tylko lud, ale i przyroda wysyłają do króla ostrzegawczy sygnał, by czym prędzej zaniechał swoich działań:

[Strażnik:] [...] zniknęło ciało, nie w grobie, lecz przykryte warstwą ziemi, jak-by sprawca chciał uniknąć przekleństwa zmarłych. Nie było też śladu zbezczeszczenia zwłok przez drapieżnika lub psa<sup>51</sup>.

[Przewodnik Chóru:] Panie, od dłuższego czasu coś mi podpowiada, czy aby w tym czynie bogowie nie brali udziału<sup>52</sup>.

Strażnik jako pierwszy zauważa nietypowe zjawiska, które mają związek z ciałem Polinika. Nie jest ono uszkodzone ani poszarpane przez drapieżniki. To spostrzeżenie znajduje dopowiedzenie w słowach Przewodnika Chóru, który mając świadomość niesprawiedliwości, jaka dokonuje się wobec praw boskich, wskazuje na siłę wyższą, jako przyczynę dziwnych wydarzeń.

Akt drugi rozpoczyna się pieśnią Chóru, która przywraca nastrój dzieła oparty na charakterze wolnego ducha greckiego. Ale nie jest to

<sup>49</sup> Podobnie o tyranii mówi Chór w *Królu Edypie*:

„Pycha rodzi tyranów; gdy pychy tej sąży  
Prawa i miarę przekroczą,  
Runie na głowę ze stromej gdzieś skały,  
Gdzie głębie zgubą się mrocą.  
Nic jej stamtąd nie wyzwoli.  
Do boga wzniosę ją prośbę gorącą,  
By zbawił tego, co nas ratował w niedoli.  
Bóg mi ostoją i wiernym obrońcą!”

Zob. Sofokles, *Król Edyp*, dz. cyt., s. 40, w. 169–176.

<sup>50</sup> Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 12.

<sup>51</sup> Tamże, s. 11.

<sup>52</sup> Tamże, s. 12.

jedynie zachwył, mowa tu o prawym życiu w zgodzie z boską sprawiedliwością:

Wiele jest mocy, lecz nie ma większej nad człowieka. On mknie przez spienione, wzburzone morze, wśród fal odmetu. Największą z bogów, nieśmiertelną, niewyczerpaną Ziemię orze z roku na rok przy pomocy koni i lemiesz. Usidla płochliwe ptaki i polne zwierzęta, zbiera skarby morza, ów przemyślny człowiek. Swoim sprytem zwycięża dzikie zwierzęta, ujarzmia w uprzęży grzywiaste konie i krzepkie byki. Człowiek człowiekowi przekazał mowę i myśl lotną jak wiatr, życie ujął w prawidła. Wybudował domy, schronił się w nich przed dokuczliwym mrozem i deszczem. Wynałazł leki na choroby. Na wszystko znajduje radę, nawet na to, co przyszłe wieki mu zgotują, tylko przed śmiercią nie może uciec...<sup>53</sup>

Gdy Terezjasz mówi do Kreona: „Uważaj! Teraz na odwrót znalazłeś się na ostrzu losu”<sup>54</sup>, w ten sposób stwierdza, że następuje koniec pewnej epoki i zastanych układów społecznych, że należy przyglądać się temu, co dzieje się w świecie, by zrozumieć naturę zachodzących w nim zmian. Terezjasz jest bohaterem, którego słowa rozpoczynają przemianę w Kreonie, mówi on do króla: „Pomyśl więc o tym, synu. Bo mylić się jest rzeczą ludzką. A człowiek, który popełnił błąd, nie jest jeszcze pozbawiony czci i rozważgi, jeśli w grzech popadłszy, naprawi błąd i nie trwa w uporze”<sup>55</sup>. Słowa te stanowią moment tragedii, w którym Kreon uświadamia sobie sprzeczność między tym, czego pragnie, a tym, czego pragną bogowie i lud tebański. Ta wewnętrzna antynomia, jaka teraz staje się wyraźna, jest dokończeniem podziału wewnętrznego na jednostkę i ogólność, czyli na dwa pierwsze człony procesu dialektycznego. Kreon mówi więc: „I choćby orły Zeusa porwały trupa i zanosły na północ przed tron Zeusa, nie ulęknę się takiej zmazy i grzebać go nie pozwolę”<sup>56</sup>. Wobec uporu tyrana Terezjasz daje pouczenie o przeznaczeniu i końcu starej epoki:

I ty się dowiedz, że niewiele już przetrwasz ścigających się obrotów słońca [...] Niewiele czasu minie i twoim domem wstrząsną lamentsy mężczyzn i kobiet. I wszystkie zrozpaczone miasta przeciw tobie, w których psy zbecześciły strzępy trupów, dzikie zwierzęta lub drapieżne ptaki, roznosząc straszny zaduch po ołtarzach miast. Rozgoryczony wypuściłem celnie strzałę w twoje serce. Żaru ich nie unikniesz<sup>57</sup>.

To opis końca epoki, dla której żył Kreon – w obliczu rewolucji jedne czasy odchodzą i następują inne. Scenę czwartą można chyba

<sup>53</sup> Tamże, s. 17.

<sup>54</sup> Tamże, s. 42.

<sup>55</sup> Tamże, s. 43.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, s. 45.

nazwać sceną przebudzenia się duszy, to chwila, w której Kreon spostrzega jasno, co zaszło, przeżywa moment trwogi, który będzie początkiem jego otwarcia się na ogólność i potępienia swych wcześniejszych decyzji. Aimon popełnia wkrótce samobójstwo, Eurydyka również, Kreon dowiaduje się, że nie zdążył uratować nawet samej Antygony – stając sam przed sobą zmuszony zostaje do bolesnej konfrontacji z własnym życiem.

## PODSUMOWANIE

W Tebach Antygony władza nie spełnia potrzeb społeczeństwa, władca i obywatele są od siebie odseparowani. To odseparowanie zniesione będzie dzięki powołaniu nowego prawa. Da ono początek ustrojowi racjonalnemu, w którym „jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają [...] swój pełen rozwój i uznanie swego prawa dla siebie”<sup>58</sup>.

W *Antygonie* znajdujemy przynajmniej trzy różne konflikty, albo trzy spojrzenia na ten sam konflikt, są to: spór między państwem a jednostką, między rozumem a uczuciami i między prawami boskimi a ludzkimi. Jak łatwo zauważyć, inspirując się Heglem, tworzymy niejako czwartą płaszczyznę sporu, która wydaje się pełniejsza i głębsza, gdyż jest dynamiczna i wzbogaca opis tragedii o powszechnie prawa historii. Taka postawa nie stawia przed koniecznością wyboru właściwego stanowiska między przedstawionymi, lecz daje proste zrozumienie relacji międzyludzkich. W procesie historycznym cierpi przecież nie tylko Antygona, ale również Kreon<sup>59</sup>, a celem tego, co dzieje się na świecie nie jest usunięcie cierpienia, ale zrozumienie natury i przyczyny uciążliwości procesów dziejowych. Ponad celami partykularnymi Antygona jest samowiedzą<sup>60</sup>, w której istocie zawiera się czysta

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 245.

<sup>59</sup> „Cierpienie jest dla niego [Hegla] symptomem nierównomierności rozwoju politycznego poszczególnych narodów. [...] Cierpienie ujmuje Hegel jako zjawisko historycznie uwarunkowane, które ma przyczyny w przemianach ustrojowych. Cierpienie wypełnia taki etap w historii narodu, gdy naród rozwinął już swoje możliwości, rozwinął właściwą formę ustrojową. Wyczerpanie się twórczej inicjatywy politycznej narodów i ich samozadowolenie sprowadzają właśnie cierpienia w skali masowej”. [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 652.

<sup>60</sup> „Sensowność świata przedstawionego okazuje się obca i nieosiągalna dla podmiotu. Aby uzyskać taką filozofię, która odnajduje sens świata zgodny z aktywnością podmiotu, trzeba przejść do samowiedzy, w której podmiot wyjaśnia swą istotną treść”. [w:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, dz. cyt., s. 73.

wiedza i czysty obowiązek. Na drodze rozwoju samowiedza doprowadza do zniesienia podziału między bytem samym w sobie a jaźnią, przez to właśnie staje się istotą moralną. W duchu pewnym samego siebie tkwi przekonanie, które urzeczywistnia się w działaniu zewnętrznym. Taki stan charakteryzuje Antygonę: dla niej nie jest ważna ocena moralna czynu, kieruje nią przekonanie i wola, którą odczytuje jako nakaz boży:

Jest to owa genialność moralna, która uświadamia sobie wewnętrzny głos swej bezpośredniej wiedzy jako głos boży, a ponieważ w tej wiedzy świadoma jest również bezpośrednio istnienia, jest boską mocą twórczą, mocą, w której pojęciu zawarte jest życie. Jest ona w samej sobie również służbą bożą; jej działanie bowiem polega na oglądaniu swej własnej boskości<sup>61</sup>.

Aby możliwe było pojednanie, które będzie oznaczało zakończenie jednej epoki historycznej i rozpoczęcie nowej, konieczne jest przebaczenie. Dokonanie tego jest utrudnione przez śmierć Antyfony – to uniemożliwia dokonanie aktu przebaczenia bezpośredniego i przenosi kwestię pojednania z płaszczyzny podmiotu indywidualnego na płaszczyznę ogólnonarodową. Jednak dopóki żyła Antyfony, również nie było możliwości zakończenia procesu dziejowego, ponieważ dopiero jej śmierć spowodowała zmianę postawy Kreona. Pojednanie w filozofii Hegla jest powrotem do uznania, w którym świadomość ogólna (społeczeństwo Teb) nie uważa jednostki za zło z racji niezgodności z ogółem, a jednostka postawę ogólności nie uważa za obłudę – te przeciwności zostają zniesione. Antyfony umiera śmiercią, która wiele wnosi. *Ēksodos* jest momentem zakończenia dziejów przeszłych i rozpoczęcia nowej epoki; Kreon godzi się z prawami boskimi i udowadnia, że zrozumiał swój błąd<sup>62</sup>.

*Ēksodos* to chwila, w której człowiek powalony ciężarem swej bezowocnej walki poznaje prawa wieczne w bezpośredniej naoczności. Widzi, że własne rojenia i plany nie są w stanie zmienić natury świata, a mądry człowiek może jedynie poddać się woli bożej. Kreon odnajduje też filozofię, bowiem filozofia jest tym, co po dramatach wojny pozwala pojednać się ze światem<sup>63</sup>. Jedność wewnętrzna, jaką daje filozofia

<sup>61</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 257.

<sup>62</sup> Sofokles, *Antyfony*, dz. cyt., w. 1815–1820 oraz 1832–1837.

<sup>63</sup> „Hegel wielokrotnie powtarzał, że filozofia jest ‘dzieckiem swego czasu’ i pojawia się w szczególnych warunkach historycznych. Porównując filozofię do ‘sowy Minerwy’, która ‘wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem’, w komentarzu pisał: ‘filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako myśl o świecie pojawia się ona dopiero



to świat idealny, do którego człowiek ucieka, gdy ten ziemski go nie zadowala i rani, tu Hegel dodaje, że „filozofia [...] pojawia się wtedy, kiedy ulega rozpadowi moralne życie jakiegoś ludu, a duch ucieka w sfery myśli, aby tam poszukać sobie wewnętrznego królestwa”<sup>64</sup>. Przemianę Kreona obrazują słowa Hegla:

Ruch, w którym nieczułe serce łagodnieje i wznosi się do poziomu ogólności, jest identyczny z ruchem świadomości, która przyznała się do tego, czym jest. Rany ducha goją się i nie pozostawiają po sobie blizn. Czyn nie jest czymś nieprzemijającym, duch wycofuje go z powrotem do siebie, a tym, co bezpośrednio zanika, jest jednostkowość zawarta w czynie – czy to jako zamiar, czy to jako istniejąca negatywność i granice czynu<sup>65</sup>.

Ostatni bohater tragedii jest więc filozofem. Nie jest to jednak filozof niosący przesłanie radości. Zmęczenie życiem, rezygnacja, spokój, pewność wypełnienia się losu i nauka na przyszłość, której bohater dziejowy nigdy nie pozna, bowiem skończyła się jego rola – to nastrój, jaki pozostaje po zejściu aktorów ze sceny wydarzeń dziejowych. Niezmiennność natury, konieczność fatum, przeznaczenie, ogromny ciężar niesiony przez człowieka i praca, za którą marną zapłatą wydaje się pamięć potomnych.

Ponadczasowy charakter tragedii greckiej oraz filozofii dziejów ujawnia się na wielu płaszczyznach. Najsilniej daje ona swój wyraz w kwestii roli obywatela w państwie i jego wpływu na ustrój polityczny kraju – niemal wszyscy bohaterowie poruszają sprawy władzy patriarchalnej, najczęściej ostro ją krytykując i dążąc do wolności tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Duch obiektywny staje się urzeczywistnioną ideą wolności, gdy bohater dziejowy wykona swą pracę i znieśnie zastały porządek społeczny, wprowadzając porządek prawa. Ludzkie życie jest pełne napiętności i siły, człowiek prze ku lepszym, szczęśliwszym i spokojniejszym czasom, jednocześnie walcząc całe życie o uznanie dla siebie. Dzięki sprzecznościom, jakie tkwią w człowieku tworzy się historia i rozwija kultura. Pomimo tych przeszkód i trudności wewnętrznych człowiek jest przecież z natury dobry, stawia znak

---

wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym’. [...] W konsekwencji filozofia okazuje się wiedzą o przeszłości, refleksją nad minionym etapem rozwoju i oceną tego etapu. Manifestuje się tu kontemplacyjny charakter filozofii” [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 659.

<sup>64</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofia i inne dziedziny ducha* [za:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, dz. cyt., s. 295.

<sup>65</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 274.

równości między sobą a innymi ludźmi, pragnie żyć, jak pisze Hegel, etycznym życiem. Silny i szlachetny człowiek wie, że prawa moralne nie mają charakteru przypadkowego, lecz są prawami, jak stwierdził Hegel, samego rozumu.

SOPHOCLES' *ANTIGONE* AS AN EXAMPLE OF THE HEGELIAN IDEAL  
OF A NATIONAL HERO

Summary

In my paper I present a new understanding of difficult relations in a post-war society, in which its members are wrestling with the problems of forgiveness, sadness, and sorrow. Hegel gives us an interesting interpretation of regaining control of a state and restoring order. We can see an example of this in *Antigone*, where we also find a typical Hegelian implementation of the concept of historical character.

*Paulina Tendera*